

# Das Spätwerk Heideggers

Ereignis – Sage – Geviert

Herausgegeben von  
Damir Barbarić

Königshausen & Neumann

Würzburg 2007

# Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2007

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg

Bindung: Buchbinderei Diehl+Co. GmbH, Wiesbaden

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-3522-7

[www.koenigshausen-neumann.de](http://www.koenigshausen-neumann.de)

[www.buchhandel.de](http://www.buchhandel.de)

[www.buchkatalog.de](http://www.buchkatalog.de)

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Herausgebers .....	7
Günter Figal: Heidegger und die Phänomenologie .....	9
Branka Brujić: Das Ethos des anderen Anfangs .....	19
Günther Pöltner: Zeit-Gabe. Zum Ereignisdenken des späten Heidegger .....	29
Ivan Kordić: Die Kehre, die keine war? Das Denken Martin Heideggers – ein dauerhaftes Unterwegs .....	43
Dean Komel: Vom hermeneutischen Bezug.....	59
Rainer Thurnher: Der Blick zurück auf <i>Sein und Zeit</i> in den <i>Beiträgen</i> und in <i>Besinnung</i> .....	73
Dietmar Koch: „Das erbringende Eignen“. Zu Heideggers Konzeption des Eigenwesens im „Ereignis-Denken“ .....	95
Helmuth Vetter: Über das Eigentümliche des Raumes bei Heidegger mit besonderer Berücksichtigung der <i>Beiträge zur Philosophie</i> .....	109
Damir Barbarić: „Das Bleiben als Kommen“. Heidegger in Zwiesprache mit Hölderlin.....	129
Cathrin Nielsen: Der Schmerz. Zu Heideggers Trakl-Deutung.....	143
István M. Fehér: Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers .....	163
Adriano Fabris: Heideggers Gespräch als Sage des Ereignisses .....	191
Igor Mikecin: Sage und Laut. Zur Wesensbestimmung der Sprache im Spätwerk Heideggers.....	199
Martin Heidegger Gesamtausgabe .....	211
Autoren.....	219

## Der göttliche Gott Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers

### I

In dem Aufsatz des späten Heidegger über „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“ finden sich im Blick auf den Gott der Philosophie als *Causa sui* folgende, nicht von ungefähr und nicht zu Unrecht berühmt gewordene Sätze: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. – Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.“<sup>1</sup>

Dem Gott der Philosophie oder der Metaphysik – da ja für den späten Heidegger jene dieser in einem bestimmten Sinne gleichkommt, wobei Metaphysik dasjenige vorstellend-begründende Denken bezeichnet, das beim Fragen nach dem Sein dieses schon vergegenständlichend ins Seiende verlegt hat –, dem „metaphysischen Begriff von Gott“<sup>2</sup> wird hier der göttliche Gott gegenübergestellt. Letzterer sei dadurch gekennzeichnet, dass man ihm eben „opfern“, zu ihm „beten“, „vor ihm aus Scheu ins Knie fallen“ sowie „musizieren und tanzen“ kann. Daß der „metaphysische Begriff von Gott“ dies nicht leisten kann, mag u.a. daran liegen, daß im Zuge der Metaphysikgeschichte der Sinn von Wahrheit einseitig als Satz Wahrheit verstanden und festgelegt wurde, was wiederum damit zusammenhängt, daß „von vornherein in der Entwicklung der griechischen Philosophie die theoretische Erkenntnis eine besondere Bedeutung“<sup>3</sup> gewonnen habe. In dieser langen Geschichte sei „nur einmal noch ein neuer Versuch“ entstanden, wie Heidegger kurz in seiner ersten Marburger Vorlesung 1923/24 bemerkt, „der Idee der Wahrheit einen neuen Sinn zu geben: im *Neuen Testament* [...]“.<sup>4</sup> Es wäre „Aufgabe der Theologie gewesen, mit der Explikation des Glaubens einen solchen ursprünglichen Sinn von Wahrheit zu explizieren“. Sie habe das aber „versäumt“ und statt dessen die Möglichkeit ihrer eigenen Selbst-

<sup>1</sup> M. Heidegger, „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“. In: ders., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 35–73, hier S. 70f.

<sup>2</sup> M. Heidegger, „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, S. 57.

<sup>3</sup> M. Heidegger, GA 17, S. 125. Heideggers Gesamtausgabe (Frankfurt/M. 1975ff.) wird unter der Sigle GA mit Band- und Seitenzahl zitiert.

<sup>4</sup> M. Heidegger, GA 17, S. 125. Zum folgenden vgl. S. 125f.

interpretation – sich selbst verkennend und zu ihrem eigenen und des Glaubens Schaden – durch die intellektualistische Begrifflichkeit der griechischen Philosophie zu entfalten gesucht.

Dieser knappe Hinweis macht den theologischen Hintergrund der von Heidegger nach dem Ersten Weltkrieg vollzogenen hermeneutischen Wende der Phänomenologie Husserls wie der Philosophie überhaupt sichtbar. Heidegger hat im Rückblick auch ausdrücklich selber zugegeben: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt.“<sup>5</sup> Dies wird in dem 1937/38 skizzierten „Rückblick auf den Weg“ nochmals bestätigt: „Und wer wollte verkennen, daß auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging – eine Auseinandersetzung, die kein aufgegriffenes ‚Problem‘ war, sondern Wahrung der eigenen Herkunft – des Elternhauses, der Heimat und der Jugend – und schmerzliche Ablösung davon in einem.“<sup>6</sup> Ebenso hat er in diesem Zusammenhang an etwas weiteres erinnert: „Der Titel ‚Hermeneutik‘ war mir aus meinem Theologiestudium her geläufig.“ „Später fand ich den Titel ‚Hermeneutik‘ bei Wilhelm Dilthey in seiner Theorie der historischen Geisteswissenschaften wieder. Dilthey war die Hermeneutik aus der *selben* Quelle her vertraut, aus seinem Theologiestudium.“<sup>7</sup> Heute wissen wir, daß der junge Heidegger im SS 1910 Hörer von Gottfried Hobergs Vorlesung über „Hermeneutik mit Geschichte der Exegese“ war. Die theologische Herkunft seines Interesses an der Hermeneutik sollte aber nicht bloß pauschal etwa als Interesse für die Exegese oder, wie bei Dilthey oder Schleiermacher, als Interesse für die Auslegungskunst im Allgemeinen verstanden werden; sondern es ist die Art und Weise zu beachten, wie Heidegger in seinem Rückblick Hermeneutik und Theologie miteinander verknüpft, genauer, wie er die Hermeneutik in einem bestimmten engeren, man könnte sagen „sprachphilosophischen“ (sprachorientierten oder sprachbezogenen) Sinne hervorhebt. „Damals wurde ich“, fügt er gleich anschließend hinzu, „besonders von der Frage des Verhältnisses zwischen dem Wort der Heiligen Schrift und dem theologisch-spekulativen Denken umgetrieben. Es war [...] dasselbe Verhältnis [...] zwischen Sprache und Sein.“<sup>8</sup> Dadurch wird aber auch sein Theologieverständnis bestimmter und enger gefaßt, worauf noch zurückzukommen sein wird. Es genüge an diesem Punkt festzustellen: Theologie und Hermeneutik traten in gegenseitiger Bestimmtheit in Heideggers Gesichtskreis so zusammen, daß ihm die Hermeneutik durch die Theologie und innerhalb ihrer zugänglich wurde, während die Theologie ihrerseits ihm den Weg zur Philosophie eröffnete. Der

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 7. Aufl., Pfullingen 1982, S. 96.

<sup>6</sup> M. Heidegger, GA 66, S. 415.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, S. 96.

<sup>8</sup> Ebd., S. 96. Vgl. S. 122: „Die Sprache [...] bestimmt den hermeneutischen Bezug.“ Zum „Verhältnis [...] zwischen Sprache und Sein“ als dem Grundproblem Heideggers, das seinen „Denkweg von früh an bestimmt“ hat, siehe S. 91ff. sowie (als „Wegbeginn“ für sein Denken) M. Heidegger, GA 1, S. 55.

Weg zur Hermeneutik führte also durch die Theologie, letztere wurde mit ausschlaggebend für den Zugang zur Philosophie.

Im vorliegenden Beitrag soll ein zusammenfassender Blick auf die genannten Verhältnisse geworfen werden, derart, daß dadurch der Sinn der oben zitierten Bemerkungen Heideggers über den Unterschied zwischen dem metaphysischen und dem göttlichen Gott näher gebracht wird und in eins damit einige charakteristische Züge der Sprachlichkeit seines Spätdenkens bzw. des Sprachdenkens des späten Heidegger klarer hervortreten.

## II

In einem der letzten Gespräche, die Hans-Georg Gadamer gegen Ende seines Lebens 1999/2000 mit Riccardo Dottori geführt hat, und die dann in seinem Todesjahr 2002 veröffentlicht wurden, kam die Rede oftmals auf Martin Heidegger. Gadamer und sein Gesprächspartner sind dabei im allerletzten Gespräch, das den Titel „Der letzte Gott“ trägt, immer wieder auf ein Diktum Heideggers und dessen mögliche Interpretation zurückgekommen. Es ging um die Enträtselung dessen, „was Heidegger in seinem Familienkreis in seinen letzten Lebensjahren immer wieder gesagt hat: ‚Nietzsche hat mich kaputtgemacht.‘“<sup>9</sup> und was er „bis zum Ende seiner Tage“ immer neu wiederholt haben soll.<sup>10</sup> Trotz des Bestehens seines Gesprächspartners verzichtet Gadamer darauf, einen Erklärungsversuch zu unternehmen, was damit gemeint gewesen sein könnte. Wenn wir jedoch zwei seitdem aufgefundene, bislang unbekannte Jugendschriften Heideggers heranziehen, die im Ersten Band des *Heidegger-Jahrbuchs* 2004 erstmals veröffentlicht wurden, so stoßen wir unerwartet und überraschenderweise mehrmals auf den Namen Nietzsches<sup>11</sup> (derart, daß der Herausgeber in einer Anmerkung selber

<sup>9</sup> H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*, Münster/Hamburg/London 2002, S. 140ff.

<sup>10</sup> Ebd., S. 144.

<sup>11</sup> Obwohl Nietzsche für Heidegger erst in den dreißiger Jahren an Bedeutung gewonnen hat, ist nicht auszuschließen, daß er in Heideggers allerersten Anfängen schon als Impuls und Anstoß entscheidend auf ihn gewirkt haben könnte. So meint Gadamer in der Tat, daß „der wahre Vorbereiter der Heideggerschen Stellung der Seinsfrage und des Gegenzuges zu der Fragerichtung der abendländischen Metaphysik, den sie bedeutete, [...] weder Dilthey noch Husserl sein [konnte], sondern am ehesten noch Nietzsche. Das mag Heidegger erst später bewußt geworden sein.“ Gadamer spricht in diesem Zusammenhang von Nietzsches „radikale[r] Kritik am ‚Platonismus‘“ (GW 1, S. 262; Gadamers *Gesammelte Werke* [Bde. 1–10, Tübingen 1985–1995], werden unter der Sigle GW mit Angabe der Band- und Seitenzahl zitiert), und sicherlich ist die Annahme plausibel, daß eine derartige Kritik für Heidegger als eine Anregung für die Stellung der Seinsfrage und den Versuch einer Destruktion der Ontologiegeschichte, oder, wie es im Spätwerk hieß, der Überwindung der Metaphysik gedient haben mochte. Obwohl also Nietzsche für Heidegger erst in den dreißiger Jahren in den Vordergrund seines Denkens trat und ein ständiger Gesprächspartner in der Entfaltung seiner neuen, seinsgeschichtlichen Denkperspektive wurde, dürfte es von früh an

einigermaßen überrascht den Kommentar hinzufügt: „Es ist bemerkenswert, dass Heidegger schon 1909 Nietzsche zitiert.“<sup>12</sup>). Die zweite dieser Schriften trägt ein Motto von Nietzsche über die Heraufkunft des Nihilismus, in dem es heißt, „unsere ganze europäische Kultur“ sei „einem Strom ähnlich, der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen“. Und Heidegger stimmt Nietzsche völlig zu, wenn er im Text schreibt: „Jawohl, Nietzsche behält Recht, unsere Kultur ‚hat Furcht davor, sich zu besinnen‘.“ „Wir Modernen“, heißt es am Ende, „haben vielfach den Blick für das Einfache verloren, uns reizt das Komplizierte, Fragliche; daher [...] die völlige Undisponiertheit für die grandiose Einfachheit und stille Größe der christlichen Weltanschauung und des katholischen Glaubens.“<sup>13</sup> Bedenkt man, daß das Hauptthema des durch die hermeneutische Wende hindurchgehenden Philosophen Heidegger bald das Fragliche in seiner Fraglichkeit sein wird, ja daß das menschliche Dasein selbst ihm als ein Fraglichsein<sup>14</sup> erscheint, und die Philosophie – durchaus hermeneutisch – ins Fragen versetzt wird, so dürfte folgende Annahme plausibel sein: Könnte Nietzsche Heidegger nicht in dem Sinne „kaputtgemacht“ haben, daß der junge Theologiestudent und gleichzeitig Apologet des katholischen Glaubens bald selber in seinem Wesen von Grund auf durch das erschüttert werden sollte, wogegen er hier noch sein Zeitalter und seine Mitmenschen hatte verteidigen und schützen wollen – der Heraufkunft des Nihilismus? Er geißelt hier zwar Nietzsche im Namen der christlichen Weltanschauung, gleichwohl wird er zwei Jahrzehnte später Nietzsches Wort „Gott ist tot“ weniger als die subjektive Meinung eines Einzelnen, nämlich die „Meinung eines Atheisten“,<sup>15</sup> als vielmehr als eine einfache Wahrheit schildern, als etwas, das „die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes“, „das Geschick von zwei Jahrtausenden abendländischer Geschichte“<sup>16</sup> darstellt. Und es klingt fast selbstkritisch in bezug auf seine eigenen apologetisch anmutenden Jugendschriften, wenn er schreibt: „Solange wir das Wort ‚Gott ist tot‘ als die Formel des Unglaubens fassen, meinen wir es theologisch-apologetisch und verzichten auf das, worauf es Nietzsche ankommt, nämlich auf die Besinnung [!], die dem nachdenkt, was mit der Wahr-

einen versteckten Bezug zu ihm gegeben haben. (Siehe hierzu O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2. erw. Aufl., Pfullingen 1983, S. 105: „Heidegger hat schon in seiner Habilitationsschrift einen Hinweis auf Nietzsche gegeben [...]. So war Nietzsche Heidegger sehr früh nahegekommen, doch blieb Heideggers Bezug zu Nietzsche an der Wertfrage orientiert und von daher verstellt.“)

<sup>12</sup> „Allerseelenstimmungen“, Heuberger Volksblatt, 11. Jg., Nr. 133, 5. Nov. 1909, 1–2. Siehe jetzt: Heidegger-Jahrbuch, Bd. 1: Heidegger und die Anfänge seines Denken, hrsg. A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski, Freiburg/München 2004, 18–21, hier: S. 19.

<sup>13</sup> „Das Kriegs-Triduum in Meßkirch“, 22–25, Heuberger Volksblatt, 17. Jg., Nr. 6, 13. Januar 1915, S. 2f. (Heidegger-Jahrbuch, Bd. 1, S. 25.)

<sup>14</sup> M. Heidegger, GA 64, S. 125.

<sup>15</sup> M. Heidegger, GA 5, S. 213.

<sup>16</sup> Ebd., S. 218, S. 213.

heit der übersinnlichen Welt und mit ihrem Verhältnis zum Wesen des Menschen schon geschehen ist.“<sup>17</sup>

Lesen wir diese Zeilen als autobiographische Selbstkritik des Philosophen, der dafür hält, Aufgabe des Denkens sei sehr wohl die Besinnung, und nicht der Verzicht darauf, dann können wir die Spannung besser verstehen, die in jener Doppelseitigkeit, Zwiefalt oder Gegenwendigkeit lag, von der im zitierten „Rückblick auf den Weg“ die Rede war: „Wahrung der eigensten Herkunft [...] und schmerzliche Ablösung davon in einem.“

Dies spiegelt sich plastisch in einer anderen Erinnerung Gadamers wieder, und damit komme ich auf mein Thema näher zu sprechen. In einer im Anschluß an einen theologischen Vortrag folgenden Diskussion ergriff der junge Heidegger das Wort, schreibt Gadamer in seinen Erinnerungen. „Er war gerade als außerordentlicher Professor nach Marburg gekommen“, und Gadamer ist „unvergeßlich“ geblieben, wie Heidegger „seinen Diskussionsbeitrag [...] schloß. Er sagte nämlich, nachdem er die christliche Skepsis Franz Overbecks beschworen hatte, es sei die wahre Aufgabe der Theologie, zu der sie wieder finden müsse, das Wort zu suchen, das imstande sei, zum Glauben zu rufen und im Glauben zu bewahren.“<sup>18</sup> Das klang „wie eine Aufgabenstellung für die Theologie und war doch vielleicht mehr noch als jener Angriff Franz Overbecks auf die Theologie seiner Zeit, den Heidegger zitiert hatte, eine Bezweiflung der Möglichkeit der Theologie selbst“.<sup>19</sup> „Und es waren theologische Fragen“, meint Gadamer, „die von Anfang an in ihm drängten“.<sup>20</sup> Diese waren ihrerseits, worauf noch einzugehen sein wird, unmittelbar und unzertrennlich mit dem Problem der Sprache verbunden.

Auf Overbeck und seinen Einfluß auf Heidegger wird noch zurückzukommen sein. Es sei hier nur folgendes bemerkt. Daß Gadamers Meinung, „es waren theologische Fragen, die von Anfang an in ihm drängten“ (wobei die Bezeichnung „theologisch“ noch weiter präzisiert werden muss), als kaum übertrieben angesehen werden kann, läßt sich gut an Heideggers eigener Selbstinterpretation veranschaulichen. In einem am 19. August 1921 an Karl Löwith gerichteten Brief schreibt Heidegger nämlich, er sei „kein Philosoph“ und bilde sich „nicht ein, auch nur etwas Vergleichbares zu machen“; er arbeite aus seiner „faktischen Herkunft“, zu der gehört, daß er „christlicher Theologe“ sei.<sup>21</sup> Es ist naheliegend,

<sup>17</sup> Ebd., S. 219. Die Bezeichnung „Besinnung“ (bzw. „geschichtliche Besinnung“ gegenüber z.B. „historischer Betrachtung“) nimmt Heidegger dann oft für sein Spätdenken in Anspruch (vgl. M. Heidegger, GA 66, bes. S. 74ff.; M. Heidegger, GA 45, S. 35ff., S. 88, S. 96; M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 4. Aufl., Pfullingen 1978, S. 64ff.). Zu „Besinnungslosigkeit“ siehe z.B. ebd., S. 83.

<sup>18</sup> H.-G. Gadamer, „Die Marburger Theologie“. In: ders., GW 3, S. 197. Siehe ebd., S. 315.

<sup>19</sup> Ebd., S. 197.

<sup>20</sup> Ebd., S. 199.

<sup>21</sup> „Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith“, hrsg. von H. Tietjen. In: D. Papenfuss u. O. Pöggeler (Hg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt/Main 1990, S. 28f.: „[...] aber dann ist zu sagen, daß ich kein Philosoph bin. Ich bilde mir nicht ein, auch nur etwas Vergleichbares zu machen [...] Ich arbeite konkret

die letztere Bezeichnung mit Theodore Kisiel so zu verstehen: christlicher Theologe, „d. h. ein Forscher des *logos* der Theo-logie nach den Normen einer ‚radikalen Wissenschaftlichkeit‘“<sup>22</sup>. Ein Forscher des *logos* der Theo-logie zu sein – das stimmt durchaus mit dem überein, was Heidegger in dem von Gadamer heraufbeschworenen Diskussionsbeitrag gesagt haben soll, nämlich, „es sei die wahre Aufgabe der Theologie, zu der sie wieder finden müsse, das Wort zu suchen, das imstande sei, zum Glauben zu rufen und im Glauben zu bewahren“. Das richtige Wort zu suchen ist Aufgabe der Theologe, das war aber jedenfalls auf *seiner* Weise und *seinem* eigensten Selbstverständnis nach auch die Aufgabe jenes Denkens, das nach dem Sein (dessen Sinn und im Spätdenken nach dessen Wahrheit) fragte. Die Unabgeschlossenheit des Hauptwerks lag ja nach Heideggers eigenem Bericht eben am Fehlen der richtigen Sprache. „[...] [B]ei der Veröffentlichung von ‚Sein und Zeit‘ [wurde] der dritte Abschnitt des ersten Teiles, ‚Zeit und Sein‘, zurückgehalten“, so sagte er im Rückblick, „weil das Denken im zureichenden Sagen“ der hier geforderten „Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam“.<sup>23</sup>

Die Sprache der Metaphysik ist in unserem Zusammenhang wohlgemerkt diejenige Sprache, mit der sich der bloß metaphysische Gott, nicht aber der göttliche Gott sagen läßt. Und daß „die Besinnung auf Sprache und Sein [s]einen Denkweg von früh an bestimmt“ hat, hat Heidegger selber im Rückblick betont.<sup>24</sup> Im denkerischen Versuch, das Sein zur Sprache zu bringen, übernimmt bei Heidegger das philosophische Denken diejenige Aufgabe, die er einmal der Theologie zugewiesen hatte. Wenn ein berühmter Satz im Spätwerk heißt „Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“,<sup>25</sup> so müssen wir folgendes bedenken. Fragen ist das charakteristische Tun der Hermeneutik, Frömmigkeit aber ihrerseits ein typisch religiös-theologisches Verhalten: und beide treffen sich nun im Element eines Denkens, das sich traditionell als philosophisch bezeichnen ließe, den Titel Philosophie aber als solchen für sich nur deshalb nicht in Anspruch nimmt, weil nach ihm Philosophie mit Metaphysik – demjenigen vorstellend-begründenden Denken, das beim Fragen nach dem Sein dieses schon vergegenständlichend ins Seiende verlegt hat – zusammenfällt. In dem Ausspruch „Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“ werden Hermeneutik und Theologie in der Dimension des Denkens miteinander verschmolzen, wir haben es also – genauer gesagt – mit einer charakteristischen Verschmelzung von hermeneutisch

faktisch aus meinem ‚ich bin‘ – aus meiner geistigen überhaupt faktischen Herkunft [...] Zu dieser meiner Faktizität gehört – was ich kurz nenne –, daß ich ‚christlicher Theologe‘ bin.“

<sup>22</sup> T. Kisiel, „War der frühe Heidegger tatsächlich ein ‚christlicher Theologe‘?“. In: A. Gethmann-Siebert (Hg.): Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, Stuttgart/Bad Cannstatt 1988, Bd. 2, S. 59–75, hier: S. 60.

<sup>23</sup> M. Heidegger, Brief über den „Humanismus“, GA 9, S. 313–364, hier: S. 328f.

<sup>24</sup> M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, S. 93. Vgl. S. 96.

<sup>25</sup> M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, 4. Aufl., Pfullingen 1978, S. 44. Siehe hierzu Heideggers spätere Selbstinterpretation in: M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, S. 175f.

verstandener Philosophie und sich religiös verhaltender Theologie zu tun. In welchem Maße Heidegger sowohl die hermeneutische als auch die theologische, oder vorsichtiger gesagt: religiöse Dimension für sein Spätdenken in Anspruch nimmt, zeigt charakteristischerweise folgender Satz aus dem zweiten Hauptwerk, den *Beiträgen zur Philosophie*: „Die Fragenden [...] sind die ursprünglich und eigentlich Glaubenden.“<sup>26</sup> Und es wird bereits an früherer Stelle in Aussicht gestellt, „der echte Metaphysiker“ (diese Bezeichnung hat noch durchaus positiven Sinn, stammt sie doch aus den 20er Jahren) sei „religiöser [...] denn die üblichen Gläubigen, Angehörigen einer ‚Kirche‘ oder gar die ‚Theologen‘ jeder Konfession“.<sup>27</sup>

Aus Heideggers Brief an Löwith geht hervor, daß er sich nicht so sehr als Philosoph, als vielmehr als Theologe zu bezeichnen geneigt ist; immerhin hatte derjenige, der diesen Brief schrieb, seinen Übergang von der Theologie zur Philosophie zwei Jahre vorher offiziell bereits angekündigt und vollzogen; einen Übergang, der sich allerdings – wie aus einem anderen wichtigen Dokument dieser Zeit, dem Brief an den Theologen Engelbert Krebs vom 9. Januar 1919 hervorgeht – als Bruch mit dem „System des Katholizismus“ verstanden hatte, nicht aber zugleich auch als Bruch mit dem Christentum und der Metaphysik.<sup>28</sup> Die Annahme liegt auf der Hand: Für einen Forscher des *logos* der Theo-logie, der meint, „es sei die wahre Aufgabe der Theologie, das Wort zu suchen, das imstande sei, zum Glauben zu rufen und im Glauben zu bewahren“, dürfte die Einsicht in den unangemessenen (mit dem späteren Ausdruck: ontotheologischen, metaphysischen) Charakter der Begrifflichkeit der Theologie „das System des Katholizismus“, d. h. den scholastischen Aristotelismus, „problematisch und unannehmbar gemacht“ haben – „nicht aber das Christentum“, wie er ergänzend präzisiert. Denn „eine Auseinandersetzung mit dem Christentum“, heißt es später ganz ähnlich, ist „keineswegs und unbedingt eine Bekämpfung des Christli-

<sup>26</sup> M. Heidegger, GA 65, S. 369.

<sup>27</sup> M. Heidegger, GA 26, S. 211.

<sup>28</sup> Vgl. B. Casper, „Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923“. In: R. Bäumer, K. Suso Frank u. H. Ott (Hg.): Kirche am Oberrhein. Festschrift für Wolfgang Müller, Freiburger Diözesen Archiv 100 (1980), 534–541, hier: S. 541 (siehe jetzt in: Heidegger-Jahrbuch I, S. 67f.): „Die vergangenen zwei Jahre in denen ich mich um eine prinzipielle Klärung meiner philosophischen Stellungnahme mühte und jede wissenschaftliche Sonderaufgabe beiseiteschob, haben mich zu Resultaten geführt, für die ich in einer außerphilosophischen Bindung stehend, nicht die Freiheit der Überzeugung und der Lehre gewährleistet haben könnte. – Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens haben mir das System des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne). [...] Ich glaube, den inneren Beruf zur Philosophie zu haben und durch seine Erfüllung in Forschung und Lehre für die ewige Bestimmung des inneren Menschen – und nur dafür das in meinen Kräften stehende zu leisten und so mein Dasein und Wirken selbst vor Gott zu rechtfertigen.“

chen, sowenig wie eine Kritik der Theologie schon eine Kritik des Glaubens ist, dessen Auslegung die Theologie sein sollte“.<sup>29</sup>

Von diesen Überlegungen her läßt sich wohl sagen, daß Heideggers ursprüngliche Absicht nicht zuletzt darin erblickt werden kann, eine Erneuerung der dem christlichen Glauben zugrundeliegenden und ihn in begrifflicher Fassung vermittelnden aristotelisch-scholastischen Theologie in die Wege zu leiten. „Heidegger hat seinen Denkweg in der Nähe einer Theologie begonnen, die immer stärker zu der Überzeugung kam, es gelte nun – nach Jahrhunderten, ja Jahrtausenden der Verunklärung des urchristlichen Glaubens durch Philosophie wie Theologie – den christlichen Glauben ganz neu in seiner Ursprünglichkeit zu erfahren.“<sup>30</sup> Wie kann nun diese Erfahrung ursprünglich und angemessen zu Wort kommen? Welche Rede, welcher *logos* ist hierzu tauglich? Die mögliche Unstimmigkeit, ja der Konflikt zwischen dem Glauben und der ihn explizierenden Theologie – welcher Unstimmigkeit insbesondere das Werk Franz Overbecks galt – kommt auch im Hauptwerk unmißverständlich zum Ausdruck. Die Theologie, heißt es in *Sein und Zeit*, „beginnt langsam die Einsicht Luthers wieder zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem ‚Fundament‘ ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt“.<sup>31</sup> Eine Kritik der Theologie sei jedoch nicht schon mit einer Kritik des Glaubens, „dessen Auslegung die Theologie sein sollte“, wie gesagt wurde, gleichbedeutend. Heideggers lebensphilosophische Umgestaltung der transzendentalen Phänomenologie Husserls, sein Rückgang auf das Urchristentum, wie es aus seinen religionsphänomenologischen Vorlesungen 1920/21 hervorgeht, entsprechen der Bemühung, einer Erneuerung des als veraltet empfundenen theologisch-dogmatischen Fundaments des Glaubens, einer neuen und angemessenen Selbstausslegung desselben zu dienen.

Das als veraltet empfundene theologisch-dogmatische Fundament des Glaubens wird nun im Spätdenken in der ontotheologischen Verfassung der Metaphysik erblickt. Daß die Metaphysik, der die Meditationen des Spät Denkens gelten, ontotheologisch verfaßt ist, heißt für Heidegger im wesentlichen ein Doppeltes: „[...] die Metaphysik stellt die Seiendheit des Seienden in zweifacher Weise vor: einmal das Ganze des Seienden als solchen im Sinne seiner allgemeinsten Züge [...]; zugleich aber das Ganze des Seienden als solchen im Sinne des höchsten und darum göttlichen Seienden [...]. Die Metaphysik ist in sich [...] zweifach-einig die Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten. Sie ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie.“<sup>32</sup> Da

<sup>29</sup> M. Heidegger, „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“. In: ders., *Holzwege*, GA 5, S. 209–267, hier: S. 220.

<sup>30</sup> O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 35f.

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen 1979, S. 10.

<sup>32</sup> M. Heidegger, „Einleitung zu: ‚Was ist Metaphysik?‘“. In: ders., *Wegmarken*, GA 9, S. 378f.

die Metaphysik vielfach mit Grund und Gründen zu tun hat, und letztere offensichtlich logische Charaktere darstellen, kann und muss „die Metaphysik [...] sachgemäßer und deutlicher“ als „Onto-Theo-Logik“ gedacht und bestimmt werden.<sup>33</sup>

Aus dieser Charakterisierung ist ersichtlich, daß das, was auf dem Wege oder am Leitfaden der Gründe bzw. des Gründens oder Be-gründens nicht zugänglich ist, notgedrungen aus dem Gesichtskreis der Metaphysik herausfällt. „Die Metaphysik denkt das Seiende als das Seiende in der Weise des begründenden Vorstellens“, heißt es in dem Aufsatz über „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“.<sup>34</sup>

Im Gesichtskreis der dergestalt vorgehenden und so verfaßten Metaphysik wird nun „das Sein des Seienden [...] im Sinne des Grundes gründlich nur als *causa sui* vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt.“<sup>35</sup> Auf diesen wichtigen Schluß folgen ein paar Seiten später, gleichsam nebenbei, jene ergänzenden Bemerkungen, die nicht von ungefähr (nicht ohne Grund, möchte man sagen) berühmt geworden sind und die eingangs zitiert wurden: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der *Causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. – Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *Causa sui* preisgeben muss, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.“

Die wieder aufgenommene Interpretation dieser gewichtigen Textpassage möchte ich nun mit der Erläuterung des im Begriff der Ontotheologie mitspielenden Begriffs der Theologie verknüpfen. Ganz allgemein kann man nämlich zwei verschiedene Theologiebegriffe bei Heidegger unterscheiden, einen positiven und einen negativen. Letzterer ist der kirchliche, von der ontotheologischen Verfassung der Metaphysik her rührende, vorwiegend aristotelisch-scholastisch geprägte Lehrbegriff, dem Heidegger Zeit seines Lebens äußerst kritisch gegenüberstand. Der andere ist ein in seinem Sinne gefaßter, welcher gemäß der von ihm der Theologie zugewiesenen Aufgabe „aus dem Glauben entspringt“, daraus motiviert ist,<sup>36</sup> und „als begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz“<sup>37</sup> einzig auf „die christliche Existenz selbst in ihrer Konkretion“ zielt, „nie [auf] ein an sich gültiges System theologischer Sätze über allgemeine Sachverhalte

<sup>33</sup> M. Heidegger, „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, S. 56.

<sup>34</sup> M. Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“. In: ders., *Zur Sache des Denkens*, 2. Aufl., Tübingen 1976, S. 62.

<sup>35</sup> M. Heidegger: „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, S. 57 (Herv. vom Verf.).

<sup>36</sup> Vgl. M. Heidegger: „Phänomenologie und Theologie“. In: ders., *Wegmarken*, GA 9, S. 45–78, hier: S. 55.

<sup>37</sup> Ebd., S. 56.

innerhalb eines u.a. vorhandenen Seinsgebietes“.<sup>38</sup> Theologie in diesem positiven Sinne „entspringt“ aus dem Glauben und „springt in ihn zurück“;<sup>39</sup> sie vermag dementsprechend, Gadamers Bericht zufolge, „das Wort zu finden, das imstande ist, zum Glauben zu rufen und im Glauben zu bewahren“.<sup>40</sup> Hätte es eine solche Theologie in Heideggers Sinne zu seiner Zeit gegeben, oder wäre es möglich gewesen, eine solche Reform der Theologie in die Wege zu leiten und durchzuführen, so dürfte Heidegger wohl der Theologe geblieben sein, als welcher er seine Laufbahn begann. Wohl im Blick auf den metaphysischen Gottesbegriff sagt Heidegger in dem im Mittelpunkt unserer Erörterungen stehenden Vortrag über die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik: „Wer die Theologie [...] aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen.“<sup>41</sup> Daß das Wort zu finden, das für die eigenste Aufgabe der Theologie nötig wäre (nämlich die ursprüngliche religiöse Erfahrung in Worte zu fassen), das Verfügen des Menschen weit überschreitet, dürfte die neue Erfahrung für das Denken gewesen sein, welches, wie es in *Sein und Zeit* hieß, „mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam“.<sup>42</sup>

In dem in der Metaphysik als Ontotheologie mitspielenden Begriff der Theologie ist nun ein distanzierter oder gar distanzierender Ton kaum zu überhören. Diese Theologie ist metaphysisch, sie ist eine Ausprägung der Metaphysik, die Gott als Seiendes, wenngleich das höchste Seiende, anspricht, und zwar auf der Ebene der *theoria*, des theoretischen Verhaltens.<sup>43</sup> Heideggers Bemühen, zu einem ursprünglicheren Verständnis der Theologie zurückzufinden, wird besonders klar, wo er im Aufsatz über die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik die Behauptung Hegels, der Anfang der Wissenschaft solle eigentlich mit Gott gemacht werden, wie folgt erläutert: „Wenn sie mit Gott den Anfang machen muss, ist sie die Wissenschaft von Gott: Theologie. Dieser Name spricht hier in seiner späteren Bedeutung. Darnach ist die Theo-logie die Aussage des *vorstellenden Denkens* über Gott.“<sup>44</sup> Theologie heißt jedoch anfänglich und im ursprünglichen Sinne etwas anderes: „Zunächst meint *theologos, theologia* das mythisch-dichtende Sagen von den Göttern ohne Beziehung auf eine Glaubenslehre und eine kirchliche Doktrin.“ Bei der Ontotheologie, wie Heidegger den Begriff zunächst neutral erläutert, handelt es sich um einen

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd., S. 61: „Alle theologische Erkenntnis ist [...] auf den Glauben selbst gegründet, sie entspringt aus ihm und springt in ihn zurück.“

<sup>40</sup> H.-G. Gadamer, „Die religiöse Dimension“. In: ders., GW 3, S. 315.

<sup>41</sup> M. Heidegger, „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, S. 51.

<sup>42</sup> Damit wird die im Jahr der Veröffentlichung des Hauptwerks gemachte Behauptung: „Die Sprache gehört zur freien Verfügung des Daseins“ (M. Heidegger, GA 24, S. 296) stillschweigend revidiert.

<sup>43</sup> Vgl. H. Franz, „Das Denken Heideggers und die Theologie“. In: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, hrsg. O. Pöggeler, Köln/Berlin 1969, S. 191ff.

<sup>44</sup> M. Heidegger, „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, S. 50 (Herv. vom Verf.). Zum folgenden vgl. ebd.

„ursprünglich zur Philosophie gehörigen Begriff der Theologie“,<sup>45</sup> die auch nicht gleichzusetzen sei mit „irgendeiner dogmatisch-kirchlichen“ Theologie oder „Glaubenstheologie“.<sup>46</sup> „Wenn [...] hier von ‚theologisch‘, ‚Theologie‘ gesprochen wird, dann ist daran zu erinnern“, lautet Heideggers Erläuterung, „daß Wort und Begriff ‚Theologie‘ nicht zuerst erwachsen ist im Rahmen und zu Diensten eines kirchlichen Glaubenssystems, sondern innerhalb der Philosophie. Das Wort *theologia* ist uns verhältnismäßig spät bezeugt, zum ersten Mal bei Platon: *mythologia*; im Neuen Testament kommt dieses Wort gar nicht vor.“<sup>47</sup>

In dem soeben angedeuteten Sinne (Theologie als „das mythisch-dichtende Sagen von den Göttern ohne Beziehung auf eine Glaubenslehre und eine kirchliche Doktrin“) kann man wohl sagen, daß Heideggers Denkbemühungen Zeit seines Lebens nicht lediglich philosophisch, sondern auch und gerade theologisch waren. Hierzu nur zwei kurze, aber gewichtige Belege. Erstens charakterisiert Heidegger beide, Philosophie und Theologie, durch „Erschwerung“.<sup>48</sup> „Erschwerung des geschichtlichen Daseins und damit im Grunde des Seins schlechthin ist [...] der echte Leistungssinn der Philosophie“, heißt es in der *Einführung in die Metaphysik*; und im Aufsatz „Phänomenologie und Theologie“ können wir in bezug auf die Theologie lesen: „Theologie kann den Glauben nur erschweren“.<sup>49</sup> Zweitens ist die Ähnlichkeit zwischen Heideggers Theologie- und Philosophiebestimmung auffallend, insofern in beiden das wichtige komplementäre Begriffspaar „entspringen“ – „zurückspringen“ (oder „zurückschlagen“) dieselbe Schlüsselposition einnimmt. Der berühmte Philosophiebegriff von *Sein und Zeit* lautet: „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die [...] das Ende des Leitfadens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.“<sup>50</sup> Dieser Begriff ist antizipiert in den religionsphänomenologischen Vorlesungen, wo es heißt: „Bisher waren die Philosophen bemüht, gerade die faktische Lebenserfah-

<sup>45</sup> M. Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), hrsg. von H. Feick, Tübingen 1971, S. 62.

<sup>46</sup> Ebd., S. 61.

<sup>47</sup> Ebd. Der Artikel „Theologie“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* bestätigt durchaus Heideggers Ausführungen. Ursprünglich bedeutet sie „das Singen und Sagen von Göttergeschichten. Theologie ist der zuerst mündliche, dann auch in bestimmten Formen schriftlich fixierte Vortrag von Göttergeschichten“. Das „ursprüngliche Verständnis von Theologie als Mythologie“ taucht bei Platon auf. „Auch für Aristoteles ist Theologie Mythendichtung“. „Fazit: Der Begriffsgeschichte von ‚Theologie‘ ist von ihrem Ursprung her der Konflikt zwischen Poetisch-Religiösem und Begrifflich-Philosophischem, von Mythologie und Metaphysik eingestiftet.“ (O. Bayer u. A. Peters, „Theologie“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 10, Basel 1998, Sp. 1080f.)

<sup>48</sup> Vgl. in bezug auf die Philosophie: M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 4. Aufl., Tübingen 1976, S. 9; ferner M. Heidegger, GA 3, S. 291; in bezug auf die Theologie z.B. M. Heidegger, GA 9, S. 56; M. Heidegger, GA 60, S. 107, S. 121.

<sup>49</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, S. 9; M. Heidegger, GA 9, S. 56.

<sup>50</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 38; (Herv. vom Verf.).



nung als selbstverständliche Nebensächlichkeit abzutun, obwohl doch aus ihr gerade das Philosophieren *entspringt*, und in einer – allerdings ganz wesentlichen – Umkehr wieder in sie *zurückspringt*.<sup>51</sup> Im Aufsatz „Phänomenologie und Theologie“ heißt es nun ähnlich in bezug auf die Theologie: „Alle theologische Erkenntnis ist [...] auf den Glauben selbst gegründet, sie entspringt aus ihm und springt in ihn zurück.“<sup>52</sup> „Die Theologie ist Wissenschaft des Glaubens nicht nur, sofern sie Glauben und Geglaubtes zum Gegenstand macht, sondern weil sie selbst aus dem Glauben entspringt. Sie ist die Wissenschaft, die der Glaube aus sich motiviert und rechtfertigt.“<sup>53</sup> Die Theologie verhält sich dementsprechend so zum Glauben, wie die Philosophie zur faktischen Lebenserfahrung (bzw. dem vorontologischen Seinsverständnis). Vorverstandenes wird in ständigem Rückblick auf es begrifflich bzw. in Worte gefaßt. Das ist das charakteristische Tun sowohl der Philosophie als auch der Theologie. Ihre gemeinsame Aufgabe ist begriffliche Interpretation von Vorverstandenen.

Wenn es jedoch um das Wort, um dessen Suchen und Finden, geht, so taucht hier erneut das Problem der Sprache auf. Wie es im Aufsatz über die ontotheologische Verfassung der Metaphysik heißt: „Die Schwierigkeit liegt in der Sprache. Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens.“<sup>54</sup> Und es lag ja auch an der Sprache der Metaphysik, daß die im unveröffentlichten dritten Abschnitt des ersten Teiles von *Sein und Zeit* geforderte Kehre „nicht durchkam“. Das Ringen um die Sprache hat freilich *Sein und Zeit* von Anfang an charakterisiert. Für seine Aufgabe, hieß es in der Einleitung, „fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die ‚Grammatik‘“.<sup>55</sup> Diese Sprachnot sollte sich als dauerhaft erweisen. Ein wesentliches Hindernis im Sagen vom Ereignis liege, wie Heidegger am Ende seines Vortrages über „Zeit und Sein“ sagt, seinerseits darin, in „Aussagesätzen“ gesprochen haben zu müssen.<sup>56</sup> Deswegen ist die „Logik“ jenes *logos*, die dem Seyn bzw. dem Ereignis entsprechen will, die „Sigaretik“.<sup>57</sup> Das meint kein bloßes, sondern ein beredtes Schweigen, ein Erschweigen. „Die Sprache gründet im Schweigen“, heißt es in den *Beiträgen*. „Das Schweigen ist das verborgenste Maß-halten.“<sup>58</sup> Das mag sich

<sup>51</sup> M. Heidegger, GA 60, S. 15. (Herv. vom Verf.) Die betreffende Textstelle lautet in der Nachschrift Fritz Kaufmanns wie folgt: „Das Philosophieren *entspringt* aus der faktischen Lebenserfahrung und springt – allerdings nach einer wesentlichen Umkehr – in sie *zurück*.“

<sup>52</sup> M. Heidegger, GA 9, S. 61.

<sup>53</sup> Ebd., S. 55.

<sup>54</sup> M. Heidegger, „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, S. 72.

<sup>55</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 39.

<sup>56</sup> M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 2. Aufl., Tübingen 1976, S. 25.

<sup>57</sup> Vgl. M. Heidegger, GA 65, S. 12, S. 78ff. S. 510. Zum Sagen als Erschweigen, vgl. z.B. M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 1, S. 471; M. Heidegger, GA 44, S. 233. Zum Schweigen als religiöses Phänomen in den frühen religionsphänomenologischen Vorlesungen, vgl. M. Heidegger, GA 60, S. 312.

<sup>58</sup> M. Heidegger, GA 65, S. 510.

in der Tat als „eine Bezweiflung der Möglichkeit der Theologie selbst“<sup>59</sup> herausnehmen. Aber bereits in *Sein und Zeit* wurde das Schweigen als eine „wesenhafte Möglichkeit des Redens“ interpretiert.<sup>60</sup> Wenn *Logos* Rede ist, und das Erschweigen eine Möglichkeit der Rede, dann ist „im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen“<sup>61</sup> – zum Erschweigen kommen – in der Tat eine Art von Theologie.

### III

Da Heideggers Begegnung mit der theologischen Problematik an entscheidenden Punkten unter dem Einfluß Franz Overbecks und der damaligen Diskussion um Wesen, Sinn und Aufgabe der Theologie vor sich ging, dürfte es nicht ohne Interesse sein, auf diesen Punkt etwas einzugehen. Als Heidegger 1970 seinen 1927 gehaltenen Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ veröffentlichte, brachte er im Vorwort seine Hoffnung zum Ausdruck, die Schrift könne dazu „veranlassen, das vielfach Frag-Würdige der Christlichkeit des Christentums und seiner Theologie [...] zu bedenken“. Zugleich erinnerte er an die vor hundert Jahren veröffentlichte Schrift *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* von Franz Overbeck, der, wie Heidegger sagt, „die weltverneinende Enderwartung als den Grundzug des Urchristlichen“ festgestellt habe.<sup>62</sup>

Schon der Titel der genannten Schrift Overbecks ist provozierend und stellt eine Herausforderung an die Theologie dar, denn die Themenstellung macht ein explizites Problem mit Rücksicht auf das Verhältnis zweier Sachen deutlich, deren Zusammengehörigkeit doch selbstverständlich oder unzertrennlich sein sollte. Die Frage, ob die Theologie, die mit dem Wesen der Religion, nämlich dem Glauben, zu tun haben sollte, und zwar so, daß sie eine begriffliche Fassung, Ausarbeitung und Systematisierung desselben vollzieht, mit eben demselben Glauben verträglich sei, scheint auf den ersten Blick absurd bzw. widersinnig zu sein. Die Frage, ob das Wesen einer Sache mit derselben Sache im Einklang steht oder nicht, ihr entspricht oder nicht, wirkt deshalb widersinnig, weil es, falls es ihr nicht entsprechen, falls es von ihr abweichen sollte – so könnte man meinen – eben nicht mehr *deren* Wesen wäre. Das Wesen einer Sache kann mit derselben Sache deswegen kaum in Widerspruch geraten, weil es damit sogleich aufhörte, eben deren Wesen zu sein. Die Frage nach der Christlichkeit der christlichen Theologie mutet dergestalt tautologisch an wie etwa der Ausdruck runder Kreis bzw. die Frage nach der Kreisförmigkeit des Kreises. Die Frage bzw. deren Sinn entscheidet sich danach, wie das Wesen des Christentums jeweils vorverstanden wird. Wird es im Sinne einer Theorie, einer Lehre, einer

<sup>59</sup> Vgl. Anm. 19.

<sup>60</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 164. Siehe S. 165: „Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich.“

<sup>61</sup> Siehe Anm. 41.

<sup>62</sup> M. Heidegger, GA 9, S. 46.

Sammlung oder eines Systems von Lehrsätzen oder Dogmen gefaßt, so ist die Frage nach dem Verhältnis der beiden Sachen offensichtlich eine tautologische; die Frage nach der Christlichkeit der Theologie als *Frage nach der Christlichkeit des Wesens des Christentums* ist dann bodenlos und absurd. Wird das Christentum dagegen im Sinne eines Ereignisses, als Geschichte oder Geschehen verstanden, dann besteht die genannte Sinnlosigkeit zumindest prinzipiell nicht mehr. Dann kann auch die Theorie, die Lehre, als zum Geschehen, zum Ereignis gehörend interpretiert werden, und es läßt sich dementsprechend sinnvoll fragen, wie sie sich hierzu verhält.

In bezug auf das Verhältnis von Christentum und Theologie sieht nun Overbeck die Sache folgendermaßen:

„Für die ruhige Betrachtung liegt die Tatsache offen genug vor, dass sich das Christentum mit einer Theologie ausgestattet hat, erst als es sich in einer Welt, die von ihm eigentlich verneint wird, selbst möglich machen wollte. Dieser Satz wäre auch dann noch richtig, wenn man die Theologie [...] aus den eigenen religiösen Interessen des Christentums ableitete und etwa sagte, das Christentum habe sich mit einer Theologie versehen müssen, um durch Rückblick in seine Anfänge und beständige Reinerhaltung seiner ursprünglichen Erscheinung im Gedächtnis sich vor Entartung zu schützen. Denn auch so würde die Theologie aus einer vom Dasein des Christentums in der Welt unzertrennlichen Schwäche desselben hervorgegangen sein. Allein eine solche Ableitung wäre überdies ganz falsch. Denn gerade in den Anfängen der Theologie, d. h. im ältesten christlichen Alexandrinismus, tritt so deutlich wie nur möglich zur Tage, dass sie ihre Blicke ganz wo anders hin gerichtet hat, dass das Christentum mit seiner Theologie sich auch den Weisen der Welt empfehlen und vor ihnen sehen lassen wollte. So betrachtet ist aber die Theologie nicht anderes als ein Stück der Verweltlichung des Christentums, ein Luxus, den es sich gestattete, der aber, wie jeder Luxus, nicht umsonst zu haben ist.“<sup>63</sup>

Sofern Heideggers Denkbemühungen sich im wesentlichen auf eine Neuformulierung des theologisch-dogmatischen Fundaments des Glaubens richteten, konnte er die Haltung Overbecks in dieser radikalen Form unmöglich geteilt haben, da dies seine Bestrebung, den spezifischen *logos* der Theologie zu suchen, von Anfang an sinnlos gemacht hätte. Den Einfluß Overbecks zeigen jedoch die folgenden, in die Vorlesung des Sommersemesters 1920 fallenden Bemerkungen, die gleichsam wie die Ankündigung eines Programms wirken: „Es besteht die Notwendigkeit einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und der *Verunstaltung der christlichen Existenz durch sie*.“<sup>64</sup> Heidegger verpflichtet sich anschließend auf „*die wahrhafte Idee der christlichen Philosophie*“ und fügt erläuternd hinzu: „christlich keine Etikette für eine schlechte und epi-

gonhafte griechische“. Der dergestalt formulierte Entwurf wäre dann der „Weg zu einer ursprünglichen christlichen – griechentumfreien – *Theologie*“.<sup>65</sup>

Dieses Programm weiß die philosophisch-theologischen Diskussionen der Jahrhundertwende hinter sich. Ob sich die Wirkung der griechischen Philosophie auf den christlichen Glauben für diesen von Vorteil erwies, war ein viel diskutiertes Thema. Das ging mit der Neuentdeckung des Urchristentums und der Rückwendung zur Eschatologie einher. Johannes Weiß, auf dessen Schriften in Heideggers religionsphänomenologischen Vorlesungen hingewiesen wird,<sup>66</sup> hat die entscheidende Frage so formuliert: „[...] seit Paulus ist im Christentum Religion und Theologie so eng mit einander verkoppelt, daß es bis zum heutigen Tage nicht möglich gewesen ist, diesen Bund zu lösen. Es ist sehr zu fragen, ob das ein Segen für das Christentum gewesen sei. So notwendig die Theologie für die Kirche und ihr Verhältnis zur umgebenden Welt ist, so wünschenswert wäre es doch, wenn man im Leben des Einzelnen für das Religiöse eine Form finden könnte, bei der das Theologische ganz ausgeschaltet bliebe.“<sup>67</sup>

Bereits Dilthey hatte aus seiner lebensphilosophischen Sicht grundlegende Bedenken angemeldet. „Man tut der Geschichte des Christentums unrecht“, so schrieb er, „wenn man die Aufnahme der Theoreme der griechisch-römischen Philosophie nur als ein äußerliches Schicksal ansieht, das ihm durch seine Umgebung aufgedrungen sei [...] hier verfällt nun die Innerlichkeit der christlichen Religion einem tragischen Schicksal. Diese Begriffe isolieren die Momente des Lebens, stellen sie gegeneinander.“<sup>68</sup> Die „Entwicklung der Formeln, welche die religiöse Erfahrung [...] rechtfertigen sollten“, habe sich „nicht folgerecht aus der im Christentum gegebenen Selbstgewißheit innerer Erfahrung vollzogen. [...] Ein Synkretismus in der Metaphysik, wie er der Niederschlag der langen Entwicklung griechisch-römischen Denkens war, schien dem religiösen Vorstellen die Mittel darzubieten, sich in einem System zu formieren und als solches zu behaupten. So entstand die christliche [...] *Theologie*.“<sup>69</sup> Dies habe dazu geführt, daß das Christentum „auf dem theoretischen Gebiet [...] einem [...] schwer auf seiner weiteren Entwicklung lastenden Geschick [verfiel]. Wenn es den Gehalt seiner Erfahrung zu klarem Bewußtsein bringen wollte, mußte es ihn in den Vorstellungszusammenhang der Außenwelt aufnehmen, welchem derselbe nach den Beziehungen von Raum, Zeit, Substanz, Kausalität eingeordnet wurde. So war die Entwicklung dieses Gehaltes im Dogma zugleich seine Veräußerlichung.“<sup>70</sup> – „Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau“, so heißt Adolf

<sup>65</sup> Ebd. Die zweite Herv. vom Verf.

<sup>66</sup> Vgl. M. Heidegger, GA 60, S. 133.

<sup>67</sup> J. Weiß, *Das Urchristentum*. Nach dem Tode des Verfassers hrsg. und am Schlusse ergänzt von R. Knopf, Göttingen 1917, S. 321f.

<sup>68</sup> W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*. In: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, S. 388f.

<sup>69</sup> W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. In: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, S. 274 (Herv. im Original). Siehe auch S. 258.

<sup>70</sup> Ebd., S. 258.

<sup>63</sup> F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. Reprographischer Nachdruck der 2., um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrten Auflage, Leipzig 1903 (Darmstadt 1989), S. 33f.

<sup>64</sup> M. Heidegger, GA 59, S. 91. (Herv. vom Verf.).

von Harnacks berühmte Bestimmung in seiner *Dogmengeschichte*, „ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.“<sup>71</sup> In Harnacks bekanntem und wirkungsmächtigem Standardwerk über *Das Wesen des Christentums* liest man ergänzend hierzu: „Die Identifizierung des Logos mit Christus wurde der entscheidende Punkt für die Verschmelzung der griechischen Philosophie mit dem apostolischen Erbe.“ Diese Formel sei immerhin nicht lediglich „ein Segen“ gewesen. Sie habe das Evangelium „in steigendem Maße in eine Religionsphilosophie verwandelt“<sup>72</sup>: „der griechisch-philosophische Gedanke, daß die wahre Religion in erster Linie ‚Lehre‘ sei, [...] fand immer mehr Eingang in die Christenheit. [...] Die christliche Religion hat schon damals jene Richtung auf den Intellektualismus erhalten, die ihr in der Folgezeit geblieben ist.“<sup>73</sup> Und gleichsam um die Heterogenität von Religion und Theologie (oder Glaube und Theologie) noch weiter zuzuspitzen, ruft Harnack an einem Punkt leidenschaftlich aus: „wie oft ist in der Geschichte die Theologie nur das Mittel, um die Religion zu beseitigen!“<sup>74</sup>

Heideggers Kampfsansage an das Theoretische, seine lebensphilosophische Umgestaltung der Phänomenologie Husserls nach dem Ersten Weltkrieg läßt sich vor diesem Hintergrund genauer einschätzen. Heideggers grundlegende Kritik galt ebenfalls dem Intellektualismus, zunächst in der Theologie, dann aber auch in der Philosophie. Er habe, worauf Gadamer hingewiesen hat, „Harnacks These von der verhängnisvollen Hellenisierung der christlichen Theologie“<sup>75</sup> wieder aufgenommen. In der Tat begegnen uns in der seitdem zugänglich gewordenen religionsphänomenologischen Vorlesung Heideggers die vielsagen den Bemerkungen: „Zentrum des christlichen Lebens: das eschatologische Problem. Schon zu Ende des ersten Jahrhunderts wurde das Eschatologische im Christentum verdeckt. Man verkennt in späterer Zeit alle ursprünglich christlichen Begriffe. Auch in der heutigen Philosophie sind noch hinter der griechischen Einstellung die christlichen Begriffsbildungen verborgen.“<sup>76</sup> Und der Einfluß Harnacks und der lebensphilosophischen Tradition läßt sich auch in bezug auf das über das Dogma Gesagte klar wiedererkennen: „Das Dogma als abgelöster Lehrgehalt in objektiv-erkenntnismäßiger Abhebung kann niemals leitend für die christliche Religiosität gewesen sein, sondern umgekehrt, die Genesis des Dogmas ist nur verständlich aus dem Vollzug der christlichen Lebenserfah-

<sup>71</sup> A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Bände. 4. Aufl. 1909/10. Repr. Nachdruck: Darmstadt 1983, I, S. 20.

<sup>72</sup> A. von Harnack, Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin, hrsg. von C.-D. Osthöver, Tübingen 2005, S. 118.

<sup>73</sup> Ebd., S. 121.

<sup>74</sup> Ebd., S. 35.

<sup>75</sup> H.-G. Gadamer, GW 3, S. 313.

<sup>76</sup> M. Heidegger, GA 60, S. 104. Siehe auch die in der Anm. 104 zitierten Passagen.

rung.“<sup>77</sup> Schließlich heißt es gleichsam als Leitwort oder Maxime in der Nachfolge der zeitgenössischen theologischen Diskussion: „Scharf zu trennen: das Problem der Theologie und das der Religiosität.“<sup>78</sup>

Heidegger ist dergestalt, wie Gadamer schreibt, die Frage lebendig geworden, „ob nicht der Druck des griechischen Denkens auf die christliche Glaubenserfahrung die christliche Botschaft überhaupt unkenntlich gemacht und mindestens die christliche Theologie ihrer eigensten Aufgabe entfremdet hat“. In diesem Zusammenhang weist Gadamer auch auf den Einfluß Overbecks hin: „Damals berief sich Heidegger wiederholt auf den Kirchenhistoriker Franz Overbeck, den Freund Nietzsches, dessen Kampfschrift über die ‚Christlichkeit der Theologie‘ die eigensten Zweifel, die Heidegger beseelten, aussprach.“<sup>79</sup>

Heidegger dürfte jedoch die oben zitierte radikale Stellung Overbecks nicht ohne Vorbehalte angenommen haben. Die Tendenz des Glaubens zu begrifflicher Selbstaufklärung ist ihm nämlich selbst zuinnerst eigen; die Theologie ist ja, wie Heidegger im Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ formuliert, „dem Glauben auferlegt“,<sup>80</sup> und das ist eben das die westliche Religion, das Christentum Auszeichnende – eine Position, die mit Anselms theologischem Programm „*fides quaerens intellectum*“ nicht nur verträglich ist, sondern mit ihm sogar in vollem Einklang steht.<sup>81</sup> Ob Heidegger nun Overbecks radikaler Position zugestimmt hat oder nicht: Es dürfte ihm wohl daraus das eine klar geworden sein, daß der Zusammenhang von Glauben und dessen begrifflicher Fassung (Theologie) einerseits und zwischen Theologie und Philosophie andererseits zumindest

<sup>77</sup> Ebd., S. 112.

<sup>78</sup> Ebd., S. 310.

<sup>79</sup> H.-G. Gadamer, GW 3, S. 313, 314f.

<sup>80</sup> M. Heidegger, GA, Bd. 9, S. 54.

<sup>81</sup> Wenn für Heidegger die „Auslegungstendenz“ zu den „Grundbewegtheiten des Lebens“ gehört (M. Heidegger, „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, hrsg. von H.-U. Lessing. In: Diltthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 6, 1989, S. 237–269, hier: S. 246; vgl. jetzt auch die Reclam-Edition: M. Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922), hrsg. von G. Neumann, Stuttgart 2002, S. 27), und wenn Hermeneutik in seinem Sinne nichts anderes ist, als die „Selbstaufklärung der Faktizität“ (M. Heidegger, GA 63, S. 14; vgl. S. 15: der „Gegenstand“ der Hermeneutik hat „sein Sein als auslegungsfähiger und -bedürftiger“, es gehört „zu dessen Sein, [...], irgendwie in Ausgelegtheit zu sein“), so lassen sich aus dieser Sicht Glaube und Wissen, d.h. menschliches Sein (Erleben) und Auslegen, gar nicht trennen. Eher umgekehrt: Im innersten Interesse der Faktizität selbst muß die Tendenz zur Selbstaufklärung, Selbstinterpretation liegen. Man vergleiche damit das theologische Programm Anselms, der im Vorwort zum *Proslogion* sagt, dessen Titel hätte eigentlich lauten sollen: „*fides quaerens intellectum*“. Karl Barth hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, Anselms Interesse richte sich auf die Theologie als *intellectus fidei*; das *intelligere* sei dem Glauben gar nicht etwas Fremdes, sondern es sei vielmehr eine Forderung des Glaubens selbst. (Vgl. K. Barth, *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, München 1931, I/1.)

nicht unproblematisch ist. Das Verhältnis zwischen Glauben und Theologie ähnelt dem zwischen Erleben und Begriff, und dies ist eines der Hauptthemen, denen Heideggers Interesse in den Nachkriegsjahren galt und die ihm zu seiner hermeneutischen Wende, dem Suchen nach „hermeneutischen Begriffen“<sup>82</sup> – und zwar in „formaler Anzeige“<sup>83</sup> –, verholfen haben.

Angesichts der hier geltend gemachten Religionsauffassung, der gemäß das Wesen der Religion weniger in einer theoretischen Weltansicht oder einem Lehrsystem als vielmehr und vor allem in religiöser Aktivität als Erleben und Geschichte, in einem ganz bestimmt religiös ausgerichteten Leben erblickt wird, sei angemerkt, daß sie tiefe Wurzeln in der deutschen – entscheidend durch die Reformation geprägten – philosophisch-theologischen Tradition hat.<sup>84</sup> „Glaube ist nicht Lehre, sondern Leben, die erlebte Tat-sache [sc. Sache der Tat] der ‚Geburt Gottes‘ in der Seele“, heißt es im Kriegsbuch von Paul Natorp, einem

<sup>82</sup> Vgl. M. Heidegger, GA 9, S. 32.

<sup>83</sup> Vgl. z.B. ebd., S. 10f. „Alle philosophischen Begriffe sind *formal anzeigend*“, heißt es 1929/30 (M. Heidegger, GA 29/30, S. 425). Durch das Konzept der „formalen Anzeige“ versucht Heidegger, die Frage nach der philosophischen Begriffsbildung und „Methode“ zu beantworten. Das Thema taucht in den frühen Vorlesungen immer wieder auf. Siehe M. Heidegger, GA 58, S. 248f.; M. Heidegger, GA 59, S. 29., S. 61f., S. 74, S. 85, S. 97, S. 173, S. 190; M. Heidegger, GA 9, S. 9ff., S. 29; M. Heidegger, GA 60, S. 54ff.; M. Heidegger, GA 61, S. 20, S. 32ff., S. 60, S. 66f., S. 113, S. 116, S. 134, S. 141, S. 175; M. Heidegger, GA 63, S. 85; M. Heidegger, GA 21, S. 410; M. Heidegger, GA 29/30, S. 421ff., S. 441ff., S. 491. Vgl. H.-G. Gadamer, GW 3, S. 316. Aus der Literatur siehe: D.O. Dahlstrom, „Heidegger's Method: Philosophical Concepts As Formal Indications“. In: *The Review of Metaphysics* 47, Number 4 (June 1994), S. 775–795; Th.C.W. Oudemans, „Heidegger's ‚logische Untersuchungen‘“. In: *Heidegger Studies* 6, 1990, S. 85–105, hier: S. 93ff. Beide Autoren betonen die Zusammenhänge der „formalen Anzeige“ mit der Theologie bzw. ihre theologische Motivation.

<sup>84</sup> Siehe hierzu Nietzsches Bemerkungen: F. Nietzsche, *Der Antichrist*, 10. In: ders., *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, Berlin/New York 1988, Bd. 6, S. 176: „Unter Deutschen versteht man sofort, wenn ich sage, dass die Philosophie durch Theologen-Blut verderbt ist. Der protestantische Pfarrer ist Grossvater der deutschen Philosophie, der Protestantismus selbst ihr peccatum originale. Definition des Protestantismus: die halbseitige Lähmung des Christentums – und der Vernunft [...] Man hat nur das Wort ‚Tübinger Stift‘ auszusprechen, um zu begreifen, was die deutsche Philosophie ist – eine hinterlistige Theologie.“ Siehe ferner: H. Nohl, „Theologie und Philosophie in der Entwicklung Wilhelm Diltheys“. In: ders., *Die deutsche Bewegung. Vorlesungen und Aufsätze zur Geistesgeschichte von 1770–1830*, hrsg. von O.F. Bollnow und F. Rodi, Göttingen 1970, S. 310: „Die deutsche Philosophie hat sich im Unterschied von der romanischen und angelsächsischen immer wieder aus der Theologie entwickelt. Das gilt für unsere klassische Zeit von Leibniz bis Fichte, Hegel und Schleiermacher wie für die Gegenwart seit Troeltsch, Heinrich Scholz, Heidegger und Romano Guardini. Wie ein tiefer Orgelpunkt geht das durch alle ihre Werke und gibt ihnen das Untergründige und Halbdunkle. Auch die, die nicht ursprünglich mit der Theologie begannen, wie Scheler, Jaspers, Gerhard Krüger und Löwith, können sich diesem deutschen Wesen schwer entziehen. Im positivistischen 19. Jahrhundert ist es vor allem Wilhelm Dilthey, der so, aus der Theologie kommend, den stillen, aber zähen philosophischen Kampf seines Lebens führt.“

von Heideggers Lehrern.<sup>85</sup> Das Verpflichten des Christentums auf das Leben, auf die Geschichte bzw. die Geschichtlichkeit ist in der deutschen philosophisch-theologischen Tradition seit der mittelalterlichen Mystik und dem Werk Luthers keineswegs ungewöhnlich.

Es dürfte wohl nicht abwegig sein, im Zusammenhang dieser Tradition sogar von einer dreifachen Nähe zu sprechen: Religionsnähe, Lebensnähe und Geschichtsnähe, wobei diese Begriffe miteinander auf vielfache Weise verknüpft worden sind. Religionsnähe ist eine solche, die nicht selten mit einer gewissen Theologiefindlichkeit oder zumindest Mißtrauen gegen die Theologie einhergeht. In den religionsphänomenologischen Vorlesungen des jungen Heidegger erscheinen Lebensnähe und Religionsnähe besonders verbunden, sie können sogar als sich gegenseitig bestimmend und deswegen als austauschbar betrachtet werden.<sup>86</sup> Heideggers lebensphilosophische Uminterpretation der Phänomenologie Husserls orientiert sich vor allem am religiösen Erleben.<sup>87</sup> Religion besagt ebenso beim jungen Hegel wie dann auch bei Dilthey und Heidegger nicht so sehr Theologie, d. h. Theorie, Doktrin oder Lehre, sondern vielmehr Leben, Erleben bzw. Erlebnis. Ähnliches gilt von Schleiermacher, dessen Deutung der Religion – nicht als Metaphysik und Moral, sondern vielmehr als Anschauung des Universums und Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit – sich ebenso sehr in diese Tendenz einfügt, und auf den der junge Heidegger ausdrücklich zurückgegriffen hat.<sup>88</sup>

<sup>85</sup> P. Natorp, *Deutscher Weltberuf. Geschichtsphilosophische Richtlinien*. I. Buch. *Die Weltalter des Geistes*, Jena 1918, S. 87. Zitiert nach T. Kiesel, „War der frühe Heidegger tatsächlich ein ‚christlicher Theologe‘?“, S. 72.

<sup>86</sup> Siehe M. Heidegger, GA 60, S. 82: „Urchristliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung. Nachsatz: Sie ist eigentlich solche selbst.“ Ferner S. 131: „*christliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung, ist sie eigentlich selbst.*“ (Herv. im Original)

<sup>87</sup> Das Leben soll durch *Mitgehen* hermeneutischer Begrifflichkeit begleitet werden, wodurch erst die Lebensnähe der Philosophie bzw. der Phänomenologie erreicht wird. Die Einstellung einer solchen Phänomenologie ist charakteristischerweise die religiös anmutende Disposition der *humilitas animi* (vgl. M. Heidegger, GA 58, S. 23; vgl. ferner S. 158, S. 162, S. 185, S. 255, S. 262; später z.B. M. Heidegger, GA 29/30, S. 296ff.; in bezug auf *humilitas* siehe auch M. Heidegger, GA 60, S. 309; in bezug auf die *Hingabe* ebd., S. 322).

<sup>88</sup> Vgl. hierzu F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, neu hrsg. von R. Otto, 4. durchges. Aufl., Göttingen 1920, z.B. S. 26ff., S. 31, S. 47, S. 73, S. 76, S. 79, S. 112. Vgl. O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, S. 21f.: „Anfang August 1917 hielt der Privatdozent und Landsturmann Heidegger im privaten Kreis einen Vortrag über Schleiermachers *Reden über die Religion* [...]. Die zweite dieser *Reden* schiebt die philosophische Theologie, die Krone und Wurzel der Philosophie von Aristoteles bis Hegel, beiseite.“ Wichtig ist in diesem Zusammenhang ein Brief Heideggers an Elisabeth Blochmann vom 7. XI. 1918, wo es heißt: „vom religiösen Urerlebnis führt ein Weg zur Theologie, er *muß* aber nicht von der Theologie zum religiösen Bewußtsein u. seiner Lebendigkeit leiten.“ (M. Heidegger – E. Blochmann, Briefwechsel 1918–1969, hrsg. von J.W. Störck, Marbach/Neckar 1989, S. 10.)

Religionsnähe verweist dann auf Geschichtsnähe, wobei Geschichte vor allem als geschichtliches Leben, Geschichtlichkeit, und nicht als Historie oder Geschichtswissenschaft verstanden wird. Dieser Punkt geht besonders klar aus der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung Nietzsches hervor, deren Titel in dieser Hinsicht schon selber vielsagend ist: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“. Nietzsche geht es in den wesentlichen Punkten darum, ob und in welchem Maße Geschichtswissenschaft, d.h. Historie, geschichtsfördernd, geschichtsstiftend und -gestaltend ist; Historie soll der Geschichte dienen und nicht umgekehrt. Religionsnähe liegt bei Nietzsche allerdings nicht so klar auf der Hand – für Heidegger war er immerhin „der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph“, dessen Wort „Gott ist tot“, keineswegs „ein atheistischer Lehrsatz“ sei.<sup>89</sup>

Unter Heideggers Lehrern bzw. Zeitgenossen ist neben Natorp<sup>90</sup> vor allem Dilthey zu nennen, der, Schleiermacher folgend (dessen Werk seine lebenslangen Denkbemühungen galten), Geschichte und Christentum sich gegenseitig bestimmen ließ: Ohne Religion keine Geschichte, und ohne Geschichte keine Religion.<sup>91</sup> Die Geschichte kann erst vom Christentum her, das selbst geschichtseröffnend, geschichtsstiftend ist, erklärt werden, da ja das Wesen des

<sup>89</sup> M. Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34, hrsg. von H. Heidegger, Frankfurt/Main 1983, S. 13; M. Heidegger, GA 43, S. 193; siehe M. Heidegger, Nietzsche, Pfullingen 1960, Bd. 1, S. 471.

<sup>90</sup> Wenn wir das Denken Heideggers in den Zusammenhang Natorps und dadurch der deutschen philosophischen Tradition zu stellen versucht haben, so ist nicht ohne Interesse darauf hinzuweisen, daß Natorp selbst das Denken des jungen Heidegger einmal in den Zusammenhang der deutschen philosophischen Tradition gestellt hat. Als Heidegger ihm den auf Veranlassung Husserls im Oktober 1922 entstandenen und erst 1989 edierten Auszug „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“ zugesandt hatte, schrieb Natorp an Husserl am 9. XI. 1922: „Es ist bei den Kollegen starkes Interesse für die Originalität seines [sc. Heideggers] Vorgehens. Ich habe das Mskr. auch nochmals u. mit nur noch verstärktem Eindruck gelesen. Ich bin fast erschüttert durch die Beobachtung, wie haarscharf seine ganze Ansicht des Hellenentums, seines entscheidenden Einflusses auf die gesamte abendländische ‚Kultur‘, u. der eigenen Stellung (in dieser u. gegen sie) des deutschen Geistes, wie er in Luther (und, denke ich, Kant) sich gegen das Vergangene stellt, mit meinen eignen Gedanken zusammentrifft u. sie von vielen neuen Seiten auf einmal bestätigt.“ (E. Husserl, Briefwechsel. Bd. V: Die Neukantianer. In Verbindung mit E. Schuhmann hrsg. von K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London 1994, S. 163).

<sup>91</sup> Vgl. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. In: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 1, hrsg. von B. Groethuysen. 9. unveränd. Aufl., Stuttgart/Göttingen 1990, S. 139, S. 253f.; F.D.E. Schleiermacher, Über die Religion, S. 63: „Geschichte im eigentlichen Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr [...] und alle wahre Geschichte hat überall zuerst einen religiösen Zweck gehabt und ist von religiösen Ideen aus gegangen.“ Zusammenfassend hierzu: T. Kiesel, The Genesis of Heidegger's Being and Time. Berkeley/Los Angeles/London 1993, S. 86ff., S. 92: „History is always religious, and religion historical.“

Christentums selbst in seinem Geschichtlichsein, in seinem Ereignischarakter liegt. Die Interpretation der Religion auf ihren praktischen Charakter hin, daß sie nämlich Sache des Lebens, der Praxis, nicht Sache der Theorie ist, kommt eindeutig bei Kant zum Ausdruck, dessen Absage an die Gottesbeweise im Bereich der theoretischen Vernunft unter gleichzeitigem Festhalten an der Postulatenlehre in der praktischen so oft mißverstanden bzw. verkannt wurde.<sup>92</sup> Dieser Charakter wird von Fichte und dem jungen Hegel mit Nachdruck geltend gemacht (es genüge hier ein Hinweis auf die ausgesprochene Theologiefeindlichkeit des jungen Schelling und Hegel<sup>93</sup>); und, um zu Schelling zu kommen, sei aus der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* eine Stelle zitiert, die imstande sein dürfte, auf Heideggers von Overbeck her vermitteltes Problem ein neues Licht zu werfen:

„Gerade das Geschichtliche ist das Wesen des Christentumes [...]. Man spreche überhaupt nicht immer von der Lehre Jesu – diese Lehre ist Christus selbst. Das Christentum ist keine eigentliche Lehre, sondern eine Sache [...]. Wenn man behauptet, daß das Verständnis des Christentumes dadurch verdunkelt wurde, daß die Erkenntnis der Lehre zurückgetreten sei gegen die Objektivität, so kann man auch sehen, daß später unter dem Streite über die hervorragende Lehre die Sache selbst ins Dunkel trat. Mei-

<sup>92</sup> Für Kant ist eine Religion, die vom Ethischen (das für ihn mit dem Praktischen gleichbedeutend ist) absieht, eher Aberglaube, und die Existenz Gottes sowie die Unsterblichkeit der Seele stellen für ihn niemals theoretisch gesicherte Erkenntnisse dar, sondern sie dienen lediglich dem moralischen Vernunftgebrauch, derart, daß sie erst im Zusammenhang mit dem ethisch ausgerichteten, auf das moralisch Gute abzielende Leben, d.h. als Postulate der praktischen Vernunft (vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 238ff.) in Frage kommen können und überhaupt zugelassen werden dürfen. Es ist nur die Ethik, die den Zugang zur Metaphysik schaffen kann, wie umgekehrt auch das Metaphysische sich erst ethisch sozusagen „ausfüllen“ läßt.

<sup>93</sup> Vgl. vor allem Schellings und Hegels Briefwechsel in den 1790er Jahren, in: Briefe von und an Hegel, hrsg. von J. Hoffmeister, 3., durchgesehene Auflage, Hamburg 1969, S. 13ff.; dort insbes. Schellings Verweis auf den „Unfug der Theologie“ (S. 21). Siehe auch Hegels abschätzige Verwendung des Begriffs Theologie (sowie Metaphysik) in seinen Jugendschriften, z.B.: G.W.F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel, Frankfurt/Main 1970, Bd. 1, S. 17, S. 19, S. 225; Bd. 2, S. 555. Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund siehe: W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels. In: ders., Gesammelte Schriften, Bd. IV, hrsg. von H. Nohl, 5. Aufl., Stuttgart/Göttingen 1959. In unserem Zusammenhang bes. S. 61. Der Widerstand gegen die aristotelisch-scholastische Theologie, besonders die *theologia gloriae* des Mittelalters, ist entscheidend von Luther her geprägt, der ihr im Rückgriff auf Paulus die *theologia crucis* gegenübergestellt hatte; dieser Auffassung der Theologie hat sich auch der junge Heidegger angeschlossen. Siehe hierzu: J. van Buren, The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King, Bloomington und Indianapolis 1994, S. 157ff., bes. S. 163; ders., „Martin Heidegger, Martin Luther“. In: Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought, hrsg. von Th. Kiesel u. J. van Buren, New York 1994, S. 159–174.

ne Absicht ist nicht auf die Lehre, auf die Dogmatik, sondern lediglich auf die Sache, auf das Objekt gerichtet.“<sup>94</sup>

Daß diese Stellungnahme Schellings keine bloß vorübergehende oder willkürlich einbezogene Position darstellt, zeigt sich darin, daß er den nämlichen Sachverhalt bereits in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* ganz ähnlich geschildert hatte: „Die absolute Beziehung ist, daß in dem Christentum das Universum überhaupt als *Geschichte* [...] angeschaut wird.“<sup>95</sup> – Heideggers Bemühungen galten ebenso der (von Husserl her vermittelten und wesentlich uminterpretierten) ‚Sache selbst‘, und in dem schon mehrmals angeführten Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ heißt es entsprechend dem eben Ausgeführten: Die Theologie könne „nicht Wissenschaft vom Christentum sein als einem weltgeschichtlichen Vorkommnis, sondern sie ist eine Wissenschaft, die selbst zu dieser Geschichte des Christentums gehört, von ihr getragen wird und sie selbst wieder bestimmt“, und zwar „etwa so, wie jede historische Disziplin selbst eine geschichtliche Erscheinung ist.“<sup>96</sup>

Angesichts des dreifachen Zusammenhangs Religion-Leben-Geschichte ist Heideggers Stellung von Anfang an klar. Er folgt Dilthey und Schleiermacher, wenn er Religion mit Leben einerseits und Leben mit geschichtlichem Leben bzw. Geschichte andererseits gleichsetzt. „Wir meinen das Historische, wie es uns im Leben begegnet; nicht in der Geschichtswissenschaft“, heißt es in der religionsphänomenologischen Vorlesung programmatisch.<sup>97</sup> Da Leben mit Geschichte zusammenfällt, gilt ohne Beschränkungen: „Die Geschichte trifft uns, und wir sind sie selbst.“<sup>98</sup> In diesem Sinne soll über Dilthey und die wissenschaftstheoretischen Debatten in bezug auf die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung hinausgegangen werden: „Wissenschaftstheorie der Geschichte ist ein ganz sekundäres Problem innerhalb des Problems des Historischen selbst.“<sup>99</sup> „*Geschichte* im eigentlichsten Sinne ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endet mit ihr“, heißt es des weiteren, und das stimmt wortwörtlich mit einem Satz Schleiermachers überein.<sup>100</sup> Innerhalb des Aufgabenkreises der Geschichte bzw. der Selbstauslegung der Faktizität in ihrer Geschichtlichkeit kommen der Philosophie und der Hermeneutik ihre spe-

zifische Rolle zu: „Das Historische ist das Phänomen, das uns den Zugang zum Selbstverständnis der Philosophie eröffnen soll.“<sup>101</sup> „Die Analyse, d. h. die Hermeneutik, arbeitet im historischen Ich.“<sup>102</sup> Die sich hermeneutisch verstehende Philosophie soll zu den geschichtlichen Ursprüngen des Lebens zurückfinden und hierzu eine angemessene Sprachlichkeit finden. Als entscheidende Aufgabe wird demnach die „*Destruktion* der christlichen Theologie und der abendländischen Philosophie“<sup>103</sup> bezeichnet.

Heideggers Versuch einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition bis zu ihrem Anfang bei den Griechen ist somit zunächst theologisch motiviert, nämlich durch die Bestrebung, der Theologie eine neue, angemessene Begrifflichkeit zu finden, sie von der ihr unangemessenen, entlehnten Begrifflichkeit der Philosophie zu befreien.<sup>104</sup> Diese Bestrebung erweist sich alsbald als Illusion. 1923 ist die Frage noch offen: „[...] die christliche Theologie [hat] ständig von der Hand in den Mund gelebt [...] und in der Aneignung wissenschaftlich begrifflicher Mittel Anschluß an die jeweilige Philosophie [gesucht] [...]. *Ob eine Theologie möglich ist, die ohne Anleihen an eine Philosophie ihre eigene Begrifflichkeit schöpft, soll hier nicht diskutiert werden.* Jedenfalls hat bisher die Theologie nur von der Philosophie gelebt.“<sup>105</sup> Mitte der dreißiger Jahre, in der Schelling-Vorlesung, heißt es dagegen: „Alle Glaubenstheologie ist nur auf Grund der Philosophie möglich, auch dann, wenn sie die Philosophie als Teufelswerk zurückweist.“<sup>106</sup> Heidegger scheint die Hoffnung aufgegeben zu haben. Es bleibt für die theologische Rede nur noch die „Logik“ der *Sigetik*.

<sup>94</sup> F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hrsg. von W.E. Ehrhardt, Hamburg 1992, Teilband I, S. 17.

<sup>95</sup> F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, hrsg. von W.E. Ehrhardt, Hamburg 1990, S. 81 (= Schellings sämtliche Werke, hrsg. von K.F.A. Schelling, Bd. V, S. 287).

<sup>96</sup> M. Heidegger, „Phänomenologie und Theologie“. In: ders., GA 9, S. 51.

<sup>97</sup> M. Heidegger, GA 60, S. 32.

<sup>98</sup> Ebd., S. 173.

<sup>99</sup> Ebd., S. 47.

<sup>100</sup> Ebd., S. 322. Siehe: F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 63 (zitiert in Anm 91 oben). Siehe auch: M. Heidegger, GA 60, S. 323: „Eines der bedeutsamsten, fundierenden Sinnelemente im religiösen Erlebnis ist das *Geschichtliche*.“

<sup>101</sup> M. Heidegger, GA 60, S. 34.

<sup>102</sup> Ebd., S. 336.

<sup>103</sup> Ebd., S. 135.

<sup>104</sup> Darin dürfte man vor allem den Einfluß Overbecks erblicken. Neben den im Text angeführten Zitaten siehe auch die folgenden drei charakteristischen Belege: „Die christliche Theologie und die in ihrem Einfluß stehende philosophische ‚Spekulation‘ [...] *sprechen in erborgten, ihrem eigenen Seinsfelde fremden Kategorien.*“ (M. Heidegger, „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, S. 263; Reclam-Edition, S. 62f.; Herv. im Original.) „[Die] altchristliche Errungenschaft wurde durch das Eindringen der antiken Wissenschaft in das Christentum verbildet und verschüttet.“ (M. Heidegger, GA 58, S. 205) „Der Sinn dieser Zeitlichkeit ist auch für die faktische Lebenserfahrung grundlegend, ebenso für Probleme wie etwa das der Ewigkeit Gottes. Diese Probleme wurden bereits im Mittelalter nicht mehr ursprünglich gefaßt. Infolge des *Eindringens der platonisch-aristotelischen Philosophie in das Christentum*, und unsere heutige Spekulation, die über Gott spricht, vermehrt das Chaos noch. [...] Auch in der heutigen Philosophie sind noch hinter der griechischen Einstellung die christlichen Begriffsbildungen verborgen.“ (M. Heidegger, GA 60, S. 104; Herv. vom Verf.)

<sup>105</sup> M. Heidegger, GA, Bd. 17, S. 118 (Herv. vom Verf.). Vgl. auch: M. Heidegger, GA 60, S. 310: „Bei der Theologie ist stets zu beachten ihre ständige Abhängigkeit von Philosophie und der Lage des jeweiligen theoretischen Bewußtseins überhaupt. Die Theologie hat bis jetzt keine originäre theoretische Grundhaltung der Ursprünglichkeit des Gegenstandes entsprechend gefunden.“

<sup>106</sup> M. Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 61.

Philosophie und Theologie sind in der abendländischen Überlieferung so eng miteinander verbunden, daß weder die Theologie ohne Philosophie noch diese ohne jene auskommt. Die in Heideggers frühen Vorlesungen zur grundsätzlichen Charakterisierung (nicht der Theologie, sondern) der *Philosophie* in Anspruch genommene Haltung, nämlich Beunruhigung des eigenen Daseins zu sein, geht auf Augustinus, *inquietum cor nostrum* zurück.<sup>107</sup> Die Einsicht in den unangemessenen (mit dem späteren Ausdruck: ontotheologischen, metaphysischen) Charakter der Begrifflichkeit der Theologie führt ihn während des ersten Weltkrieges zum Bruch mit dem ‚System‘ des Katholizismus, d. h. dem scholastischen Aristotelismus (nicht aber mit dem Christentum als solchem), und Ende der zehner Jahre zu einem eigentümlichen, prinzipiellen Atheismus. Philosophie ist demgemäß grundsätzlich atheistisch, d. h. nicht dem Inhalt, sondern der Haltung nach. Philosophie muss ohne Gott auskommen; sie „darf sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen“.<sup>108</sup>

Daß diese Haltung nicht pauschal gegen die Religion, sondern viel eher gegen eine bestimmte – uneigentliche, wie man sagen möchte – religiöse Einstellung gerichtet ist, zeigt eine charakteristische Bemerkung der ersten Marburger Vorlesung. Es heißt da eingangs: „[Die] Feigheit vor dem Fragen verbrämt sich oft mit Religiosität. Letztliches, vor sich selbst gestelltes Fragen erscheint *dieser* Religiosität als Vermessenheit.“<sup>109</sup> *Dieser* Religiosität also, nicht der Religiosität im allgemeinen. Philosophie ist nur unter der Voraussetzung atheistisch, daß sie das Fragen ausschließt. Religion aber, scheint Heidegger anzudeuten, braucht nicht notwendig mit *Fragen* unverträglich zu sein. Eher umgekehrt. Denn, wie die bereits zitierte Bemerkung aus den *Beiträgen* heißt: „Die Fragenenden [...] sind die ursprünglich und eigentlich Glaubenden.“<sup>110</sup> „Eigentlich“ sollte hier prägnant, im Sinne von *Sein und Zeit*, verstanden werden. Demgemäß wären diejenigen, die durch die „Feigheit vor dem Fragen“ charakterisiert sind, gleichsam die uneigentlich Glaubenden. Nietzsche war in diesem Sinne sowenig ein geläufiger Atheist, daß er vielmehr „der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph“ gewesen ist.<sup>111</sup> „Was für den gemeinen Verstand wie ‚Atheismus‘ aussieht, und so aussehen muß, ist im Grunde das Gegenteil. Und umgekehrt: was als ‚Religiosität‘ und Gottverbundenheit sich anpreist, ist viel-

<sup>107</sup> M. Heidegger, GA 58, S. 62. Vgl. auch M. Heidegger, GA 60, S. 105 („Unsicherheit“); M. Heidegger, GA 61, S. 174 („Unruhe“).

<sup>108</sup> M. Heidegger, GA 61, S. 197.

<sup>109</sup> M. Heidegger, GA 17, S. 2 (Herv. vom Verf.).

<sup>110</sup> M. Heidegger, GA 65, S. 369.

<sup>111</sup> M. Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34, S. 13; siehe jetzt: M. Heidegger, GA 16, S. 111.

leicht ein Schwindel.“<sup>112</sup> Eine Religiosität, die vor dem Fragen zurückweicht, ist eine Verfallsform, eine uneigentliche Seinsart derselben, kein wirklicher Glaube, sondern eine Bequemlichkeit. Es ist die letztere, die der Philosophie gegenübersteht, nicht die Religion als solche. Angesichts der „gewaltsam unechten Religiosität“ von heute – und nicht im allgemeinen – scheint Heidegger bereit zu sein, „den billigen Vorwurf des Atheismus“ auf sich zu nehmen (dieser sei „sogar, wenn er ontisch gemeint ist, völlig gerechtfertigt“).<sup>113</sup> Wenn in Heideggers so genanntem Natorp-Bericht von 1922 von Atheismus die Rede ist, so präzisiert Heidegger sein Verständnis dieses Terminus sogleich wie folgt: „atheistisch besagt hier: sich freihaltend von verführerischer, Religiosität lediglich beredender, Besorgnis“.<sup>114</sup>

Heideggers Haltung hängt im wesentlichen mit seiner in den Nachkriegsjahren erfolgenden hermeneutischen Neudefinierung bzw. Neuaneignung des Philosophiebegriffs zusammen, sie entspringt aus ihr; dem neuen Philosophiebegriff zufolge ist „Philosophie [...] die im faktischen Leben selbst seiende Weise des Erkennens, in der faktisches Dasein sich [...] *auf sich selbst stellt*.“<sup>115</sup> „Philosophie muß in ihrer radikalen, *sich auf sich selbst stellenden* Fraglichkeit prinzipiell atheistisch sein.“<sup>116</sup> Angenommen wohlgemerkt – könnten wir hinzufügen –,

<sup>112</sup> M. Heidegger, GA 44, S. 233. Vgl. M. Heidegger, Nietzsche, Bd. 1, S. 471, wo jedoch der zweite Satz ausgelassen worden ist (ob deswegen, weil um 1960 Nietzsche gegen den Atheismus zu verteidigen noch akzeptabel zu sein schien, während eine Art Gegenangriff, die Bezichtigung der alltäglichen Religiosität des Atheismus sich als allzu provozierend herausgenommen hätte?).

<sup>113</sup> M. Heidegger, GA 26, S. 211. „Ob aber nicht der vermeintliche ontische Glaube an Gott im Grunde Gottlosigkeit ist?“, fragt er anschließend. Diese Sachen wurden, wie Heidegger bemerkt, in der Vorlesung öffentlich nicht behandelt. In einem mündlich ebenfalls nicht vorgetragenen Zusatz des Wintersemesters 1942/43 heißt es: „Man hat aus den Erörterungen über ‚das Römische‘ eine Feindseligkeit gegen ‚das Christliche‘ herausgehört. Es bleibe der Theologie überlassen, darüber nachzudenken, ob die hier versuchte Besinnung auf das Wesen der Wahrheit, in ihrem Zusammenhang gedacht, für die Bewahrung des Christlichen nicht fruchtbarer sein könnte als die irgeleitete Sucht, auf der ‚Basis‘ der modernen Atomphysik neue ‚wissenschaftlich‘ fundierte Beweise für das Dasein Gottes und für die ‚Willensfreiheit‘ zu konstruieren.“ (M. Heidegger, GA 54, S. 248.)

<sup>114</sup> M. Heidegger, „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, S. 247 (Reclam-Edition, S. 28).

<sup>115</sup> M. Heidegger, GA 63, S. 18. Zu Heideggers hermeneutischer Wende in den Nachkriegsjahren siehe meinen Aufsatz „Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of ‚Destruction‘ on the Way to Being and Time“. In: Phenomenology and Beyond: Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Bd. 21. hrsg. von J.D. Caputo u. L. Langsdorf, Philosophy Today, Bd. 40, n. 1, Frühjahr 1996, S. 9–35.

<sup>116</sup> M. Heidegger, GA 61, S. 197. Siehe auch „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, S. 246 (Reclam-Edition, S. 28). Ich habe diese Probleme ausführlicher zu diskutieren versucht in: I.M. Fehér: „Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in his Early



daß Religion das Fragen nicht aushält. Ob das so sein muss, bleibt noch unentschieden. Mitte der 30er Jahre scheint Heidegger auch diese Hoffnung – die wesentlich mit einer philosophisch-theologisch in die Wege zu leitenden religiösen Erneuerung zusammenhängt – aufgegeben zu haben. In der *Einführung in die Metaphysik* heißt es eingangs: Der Gläubige „kann nicht eigentlich fragen, ohne sich selbst als einen Gläubigen aufzugeben“. Das Fragen als das den Philosophen Auszeichnende wird also dem Gläubigen nicht mehr zugemutet. „Aber andererseits ist jener Glaube“, fügt er immerhin hinzu, „wenn er sich nicht ständig der Möglichkeit des Unglaubens aussetzt, auch kein Glauben, sondern eine Bequemlichkeit [...]“. <sup>117</sup> Womit stillschweigend wieder einmal zwischen eigentlichem und uneigentlichem Glauben unterschieden wird. Nur noch die Philosophen bzw. die Fragenden, oder – wie es später heißt – die Denkenden, bleiben die einzigen „ursprünglich und eigentlich Glaubenden“. Der Denkhorizont der sich metaphysisch verhaltenden Theologie und ihre Sprache reichen für die ihnen zugemutete Aufgabe nicht zu. „Das Heilige läßt sich überhaupt nicht ‚theologisch‘ ausmachen, denn alle ‚Theologie‘ setzt den *Theos*, den Gott, schon voraus und dieses so gewiß, daß immer dort, wo die Theologie aufkommt, der Gott schon die Flucht begonnen hat.“ <sup>118</sup>

Auch das, was von dem jungen Heidegger prinzipieller Atheismus genannt wird, ist der deutschen philosophischen Tradition nicht unbekannt und läßt sich ungezwungen mit einem Schelling-Zitat erläutern bzw. parallelisieren. Daß die Parallele auf der Hand liegt, ergibt sich auch daraus, daß Heidegger selbst dieses Zitat hoch geschätzt zu haben scheint, da er es am Anfang seiner Schelling-Vorlesung anführt, und zwar wohl deshalb, weil die hier zur Sprache kommende Haltung ihm sehr nahe lag.

„Selbst Gott muss der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie stellen will. Hier heißt es: Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden. Nur derjenige ist auf den Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte und selbst von allem verlassen war, dem alles versank und der mit dem Unendlichen sich allein gesehen: ein großer Schritt, den Plato mit dem Tode verglichen.“ <sup>119</sup>

Schelling habe, so betont Heidegger, diesen Schritt mehrmals getan. Seine Forderung, „selbst Gott zu lassen“, bringt ebenfalls einen Heidegger naheliegenden prinzipiellen Atheismus zum Ausdruck, der schon deswegen nicht als Atheismus im landläufigen Sinne mißverstanden werden sollte, da er die Forderung eines

Lecture Courses up to Being and Time“. In: American Catholic Philosophical Quarterly (früher: The New Scholasticism), Bd. LXIX, no. 2, Frühjahr 1995, S. 189–228.

<sup>117</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, S. 5.

<sup>118</sup> M. Heidegger, GA 52, S. 132f.

<sup>119</sup> F.W.J. Schellings sämtliche Werke, hrsg. von K.F.A. Schelling, Vol. XI, S. 217f.; M. Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 7.

Philosophen darstellt, der in seiner Berliner Periode jahrelang über die Philosophie der Offenbarung las.

Heideggers Schelling-Zitat lässt sich im wesentlichen aber auch als Selbstinterpretation lesen, und zwar in zweifacher Weise. Denn erstens mußte auch Heidegger um seinen eigenen Standort leidenschaftlich kämpfen, und auch er mußte, wie er in bezug auf Schelling sagt, „immer wieder alles loslassen und immer wieder dasselbe auf einen neuen Grund bringen“. <sup>120</sup> Zur Zeit der Abhaltung seiner Schelling-Vorlesung, d. h. Mitte der dreißiger Jahre, mußte er sich nach dem Scheitern von *Sein und Zeit* eine Neuorientierung suchen. Und zweitens mußte auch er erfahren, was es heißt, Gott lassen zu müssen. Somit wurde er ebensowenig wie Schelling (oder Fichte und Hegel, die ebenso des Atheismus bezichtigt wurden) zu einem Atheisten im geläufigen, gängigen Sinne. Die Theologie und der Glaube der Herkunft wurden ihm allerdings eben „problematisch und unannehmbar“. <sup>121</sup> Auch er mußte den „Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie“ aufsuchen, und er fand ihn in seinen frühen Vorlesungen in seiner Hermeneutik der Faktizität, die Gott (Gott in einem metaphysisch-theologischen Sinne) ebenso aufgibt und aufgeben muss, wie Schelling es in dem genannten Zitat für eine „wahrhaft freien Philosophie“ reklamiert hatte.

Heideggers Philosophie bzw. sein spätes Seinsdenken nehmen in genau dem Maße einen religiösen Ton an, als er von der metaphysisch-ontotheologisch bestimmten Theologie der Herkunft Abstand nimmt. Gott-los (und d.h. hier zugleich: wort-los, erschweigend) in einem prägnanten Sinne ist und bleibt dieses Denken deshalb, weil es ihm um den lebendigen Gott geht, nicht um den metaphysischen Gott, den Gott als Causa sui, zu dem „der Mensch weder beten, noch [...] ihm opfern [kann]“. <sup>122</sup> *Es geht um den Gott, vor dem der Mensch aus Scheu ins Knie zu fallen und vor dem er zu musizieren und zu tanzen sehr wohl*

<sup>120</sup> Ebd., S. 7.

<sup>121</sup> Siehe Anm. 28 oben.

<sup>122</sup> Der metaphysisch vorgestellte Gott, der Gott der Metaphysik als Ontotheologie ist kein lebendiger Gott. In Heideggers Spätdenken kehrt das Problem des A-theismus wieder und wird an der die Metaphysik kennzeichnenden Seinsvergessenheit festgelegt. Vgl. M. Heidegger, Parmenides, GA, Bd. 54, S. 166f.: „Der ‚A-theismus‘, recht verstanden, ist die seit dem Untergang des Griechentums die abendländische Geschichte übermächtigende Seinsvergessenheit, als der Grundzug dieser abendländischen Geschichte selbst. Der ‚A-theismus‘, wesensgeschichtlich verstanden, ist keineswegs, wie man gerne meint, das Produkt wildgewordener Freidenker. Der ‚A-theismus‘ ist nicht der ‚Standpunkt‘ sich hochmütig gebärdender ‚Philosophen‘. Der ‚A-theismus‘ ist vollends nicht das klägliche Gemächte der Machenschaft der ‚Freimauer‘. Die ‚Atheisten‘ solcher Art sind selbst bereits nur der letzte Auswurf der Götter-losigkeit.“ Diesem A-theismus entgegenzuwirken ist eine der Hauptbestrebungen des vom späten Heidegger versuchten Seinsdenkens (und zwar hauptsächlich dadurch, daß es an die die Metaphysik als Geschichte des Seins auszeichnende Seinsvergessenheit und den daraus resultierenden Nihilismus erinnert), einen Gott hervorzubringen zu können beansprucht er allerdings nicht. Bereits in der religionsphänomenologischen Vorlesung, M. Heidegger, GA 60, S. 323, hieß es: „Erphilosophieren läßt sich keine echte Religion.“



*vermag*. Das ist Theologie im angedeuteten ursprünglichen Sinne des Wortes als „das mythisch-dichtende Sagen von den Göttern ohne Beziehung auf eine Glaubenslehre und eine kirchliche Doktrin“. Der Ort dieses Gottes steht leer. Heideggers Sagen möchte ihm den Raum freihalten und für seine mögliche Ankunft Bereitschaft wecken und wahren.